



## Saint Christophe au risque des galipotes

Jean-Loïc Le Quellec

### ► To cite this version:

Jean-Loïc Le Quellec. Saint Christophe au risque des galipotes. Mythologie française, 2008, 233, pp.21-39. halshs-00696135

**HAL Id: halshs-00696135**

**<https://shs.hal.science/halshs-00696135>**

Submitted on 11 May 2012

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

# SAINT CHRISTOPHE AU RISQUE DES GALIPOTES

par Jean-Loïc LE QUELLEC

## I – Saint Christophe, le porte-Christ<sup>1</sup>

Les origines du culte, de la légende et de l'iconographie de saint Christophe ont fait l'objet de nombreux travaux ayant établi que sa légende originale appartient au domaine oriental. C'est le récit de la vie d'un certain Reprob<sup>2</sup>, sorte de cynocéphale anthropophage qui, sitôt converti, perd sa tête de chien et acquiert la parole. D'après les actes apocryphes de Barthélemy, composés en Égypte sous influence gnostique dans la deuxième moitié du IV<sup>e</sup> siècle, ce monstre aurait été un compagnon de Christianus qui, au moment de son baptême, aurait lui-même pris le nom de Christianus ou Christophorus, ces deux noms étant alors, comme Victor, des titres honorifiques de martyrs en général<sup>3</sup>. Dans les versions occidentales des IX<sup>e</sup>-X<sup>e</sup> siècles, la tête de chien sera sciemment supprimée, et elle n'apparaîtra plus dans les versions ultérieures<sup>4</sup>.

L'image du porte-Christ ne s'est superposée à ce récit qu'en Occident, à partir du XII<sup>e</sup> siècle, par suite de la remotivation du terme

Christophorus<sup>5</sup>, cependant qu'un jeu sur Canineus et Chananeus permettait un processus de réinterprétation du même type<sup>6</sup>. L'emploi de Christophe comme passeur n'apparaît qu'à partir du milieu du XIII<sup>e</sup> siècle, peut-être par adoption secondaire de la légende de Julien, puisque cette charge, justifiée chez Julien<sup>7</sup>, ne l'est pas pour Christophe. Cette nouvelle légende se retrouve alors dans la Légende Dorée et dans trois versions allemandes des XIII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles<sup>8</sup>. À cause du rapport des proportions, l'image du Christ porté devint bientôt celle du géant, et les représentations colossales du saint

5. D.G. White, *Myths of the Dog-Man*, Chicago / London, The University of Chicago Press, 1991 : 22-46.  
- A. Piankoff, « Saint Mercure, Abou Seifein et les Cynocéphales », *Bulletin de la Société d'Archéologie Copte* 8(1942) : 17-24.

6. Discussion dans Gaignebet 1986 : 312.

7. La charge de passeur était liée au droit d'asile sur les bacs, dont bénéficia Julien en tant que parricide.

8. P. Saintyves, *Saint Christophe, successeur d'Anubis, d'Hermès et d'Héraclès*, Paris, Nourry 1936. - A.E. Schönbach, dans *Zeitschrift für deutsches Altertum* 17(1875) : 85-141 et 26(1882) : 20-84. - H.F. Rosenfeld, *Der heilige Christophorus. Seine Verehrung und seine Legende, Eine Unters. zur Kultgeographie und Legendenbildung des MA.s*, Leipzig, Acta Academiae Aboensis, *Humaniora* X(1937)3. - L. Kretzenbacher, *Kynokephale Dämonene Südosteuropäischer Volksdichtung, Vergleichende Studien zu Mythen, Sagen, Maskenbräuchen um Kynokephaloi, Werwölfe und Südslavische Pesoglavci*, München, R. Trofenik 1968 : 58-70. - L. Kretzenbacher, « Hagios Christophorus Kynokephalos, der Heilige mit dem Hundskopf », *Schweizerisches Archiv für Volkskunde* 71(1975) : 48-58. - L. Kretzenbacher, « Das Komödie Buch und das Leben des Heiligen Märtyrer Christoph », *Jahrbuch für Volksliedforschung* 20(1975) : 133-150. - V. Newall, « The Dog-Headed St. Christopher », *Marche Romane*, 28(1978) : 131-139. - R. Favreau, « L'inscription de saint Christophe à Pernes-les-Fontaines », *Bulletin Archéologique du Comité des Travaux Historiques et Scientifiques*, nouvelle série, (1978)12-13 : 33-39.

1. Centre d'Etudes et de Recherches sur la Documentation Orale, Maison des Cultures de Pays, B.P. 03, 79201 – Parthenay cedex.

2. Mais appelé en Occident *Auferus* (« brigand »). Sur la polyonymie de Christophe : Cl. Gaignebet, *A plus hault sens, l'esotérisme spirituel et charnel de Rabelais*, Paris, Maisonneuve et Larose 1986 : 315-316.

3. Au IV<sup>e</sup> siècle, une certaine Valeria s'adresse à l'hégoumène d'un monastère égyptien en le nommant respectueusement « très vénéré porte-Christ » (A. d'Allès, « Les correspondants de l'abbé Paphnuce », *Revue des Questions Historiques* 1925 : 110-118).

4. M. Zender, « Christophorus », dans : K. Ranke et al., *Enzyklopädie des Märchens*, Berlin - N.Y., W. de Gruyter, II (1979) : 1405-1411.

se multiplièrent bientôt aux murs et surtout à l'entrée des églises et des cathédrales, à partir des XIV<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles<sup>9</sup>.

L'église célèbre Christophe le 25 juillet, mais saint Cristòfor, l'un des saints les plus populaires de Catalogne, est fêté le 10 du même mois, en anniversaire de ce jour de 1592 où, à Barcelone, il aurait arrêté une terrible épidémie de peste<sup>10</sup>. Jusqu'au siècle dernier, on avait ce jour-là coutume de faire traverser les rivières aux petits enfants en les portant sur le dos et, à Barcelone, ceux qui avaient obtenu du saint quelque faveur traversaient la cité en portant un ami sur les épaules, à l'imitation du saint<sup>11</sup>. Les Catalans l'implorèrent contre les inondations, les tremblements de terre, les incendies, et toutes les catastrophes naturelles en général<sup>12</sup>, alors que les voyageurs l'implorèrent en disant : *Sant Cristòfor gloriós, guardeu-me de tota pena i de tots dolors* (« Glorieux saint Christophe, protège-moi de toute peine et de tout mal »)<sup>13</sup>.

Souvenons-nous donc que, selon la version occidentale, ce sauvage converti, haut de douze coudées, avait promis de faire le passeur près d'un fleuve, afin d'être agréable au Christ qu'il désirait servir. Or une certaine nuit, voici ce qui lui arriva :

« Il entendit la voix d'un petit enfant qui l'appelait en disant : 'Christophe, viens dehors et passe-moi.' Christophe se leva de suite, mais ne trouva personne. Une troisième fois il fut appelé comme auparavant, sortit et trouva sur la rive du fleuve un enfant qui le pria instamment de le passer. Christophe leva donc l'enfant sur ses épaules, prit son bâton et entra dans le fleuve pour le traverser. Et voici que l'eau du fleuve se gonflait peu à peu, l'enfant lui pesait comme une masse de plomb ; il avançait, et l'eau gonflait toujours, l'enfant écrasait de plus en plus les épaules de Christophe d'un poids intolérable, de sorte que celui-ci se trouvait dans de grandes angoisses et craignait de périr.

Il échappa à grand-peine. Quand il eut franchi la rivière, il déposa l'enfant sur la rive et lui dit : 'Enfant, tu m'as exposé à un grand danger, et tu m'as tant pesé que si j'avais eu le monde entier à porter sur moi, je ne sais si j'aurais eu plus lourd à porter.' L'enfant lui répondit : ' Ne t'en étonne pas, Christophe, tu n'as pas eu seulement tout le monde sur toi, mais tu as porté sur les épaules celui qui a créé le monde : car je suis le Christ ton roi'<sup>14</sup>. »

Cette légende est encore racontée de nos jours afin d'expliquer pourquoi saint Cristòfor est le patron des passeurs d'eau et des conducteurs de bateaux<sup>15</sup>, ainsi que des merciers, colporteurs et autres porte-balle qui, à Perpignan en 1444, obtiennent l'autorisation de construire en la nouvelle église Saint-Jean une chapelle sous l'invocation de saint Christophe : parmi les miniatures d'un missel manuscrit réalisé en 1490-1492 à l'usage de cette chapelle, figure le blason de la corporation, qui porte d'azur à un saint Christophe faisant passer à l'Enfant-Jésus une rivière d'argent courante en pointe<sup>16</sup>.

Le passage de l'eau comporte toujours quelque risque<sup>17</sup>, et l'iconographie de Christophe le montre parfois entouré de monstres aquatiques fabuleux (dont la sirène) barbotant autour de lui durant sa traversée<sup>18</sup>. Nous avons donc ici un passeur herculéen qui affronte les dangers de la traversée nocturne d'une rivière, en ployant sous le poids d'un petit enfant de plus en plus lourd - et qui n'est autre que l'agneau du monde. Mais cette légende subira ultérieurement de très fermes critiques de la part d'Érasme et de Luther.

Or aux XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles, les clercs ne pouvaient connaître que les versions grecques

14. J. de Voragine, *La Légende dorée*, Paris, G.F. Flammarion, (1967)2 : 8-9.

15. Amades (1984) IV : 495.

16. Albert Cazes, *Catalogue d'exposition : les métiers dans l'art et la dévotion en Roussillon*, Villefranche-de-Conflent, Syndicat d'Initiative 1982 : N° 28.

17. J. Bonnet, « Le passage des eaux », *Études traditionnelles* 84(1983) : 34-47. - K.K. Young, « Tirtha and the metaphor of crossing over », *Studies in Religion* IX (1980)1 : 61-68. - J.-L. Le Quellec, « Rites de passage et frontières aquatiques dans le Centre-Ouest », *Aguaiaine* XXIV (1992)171 : 270-297.

18. A. Masseron, *Saint Christophe, patron des automobilistes*, Paris, Grasset 1933 : 192-193.

9. Servières (Georges), « La légende de saint Christophe dans l'art », *Gazette des Beaux-Arts* 63(1921)1 : 23-40 1921.

10. J. Amades, *Costumari català. El curs de l'any*, Barcelona, Salvat Editores (1984) IV : 474-475.

11. Amades, 485.

12. Amades, 493.

13. Amades, 494.

des récits de géants cynocéphales christianisés, et l'on doit donc supposer que la légende primitive s'est tardivement chargée de détails populaires propres à l'Occident médiéval<sup>19</sup>. L'un d'eux étant le portage d'un enfant au poids croissant, il m'a paru intéressant de rechercher la source de cet « épisode poétique et touchant ajouté, dans le siècle précédent, aux biographies antérieures »<sup>20</sup>, puis enregistré par Jacques de Voragine.

D'où vient donc ce « prodige du poids accru<sup>21</sup> » d'un enfant qui fait plier un géant ? Examinons d'abord deux homologues - au moins graphiques - du passeur criophore : le Bon Pasteur et le « Porte-Drac ».

## II - Le bon Pasteur criophore

L'image du Christ en porte-mouton répond aux passages des Évangiles concernant l'allégorie de la « Brebis perdue » et du « Bon Pasteur<sup>22</sup> » :

« Lequel d'entre vous, s'il a cent brebis et vient à en perdre une, n'abandonne les quatre-vingt-dix-neuf autres dans le désert pour aller après celle qui est perdue, jusqu'à ce qu'il l'ait retrouvée ? Et, quand il l'a retrouvée, il la met tout joyeux sur ses épaules et, de retour chez lui, il assemble amis et voisins et leur dit : « Réjouissez-vous avec moi, car je l'ai retrouvée, ma brebis qui était perdue<sup>23</sup> ! »

Très tôt, l'image du Bon Pasteur apparaît sur des sarcophages chrétiens, dont des exemples se trouvent à Rome vers 240-270, ou à La Gayolle près Brignoles dans le Var, qui serait le plus ancien connu<sup>24</sup>. Ce sujet fut fréquemment traité dans l'art paléo-chrétien des catacombes, par exemple sur les peintures de la crypte de Lucine ou du Cimetière de Prétextat au III<sup>e</sup>

siècle<sup>25</sup>, du Cimetière Majeur et des Cimetières des Giordani et de Priscille au IV<sup>e</sup> siècle<sup>26</sup>, comme sur les mosaïques du Mausolée de Galla Placidia à Ravenne (V<sup>e</sup> siècle)<sup>27</sup>.

Il est évident que ce type de figuration constitue alors une sorte de « fossile vivant » qui doit beaucoup aux anciennes représentations d'Aristée, d'Hermès et d'autres divinités moschophores (porteuses de veau) ou criophores (porteuses de bélier), notamment dans le cas où la « brebis » est en réalité un bélier, comme sur telle statue de marbre du III<sup>e</sup> siècle, conservée au Musée d'Ankara, et directement inspirée d'un Hermès porte-bélier antique<sup>28</sup>. On se souvient en effet du passage de Pausanias (IX-XXII-1) : « Tanagra étant ravagée par la peste, Hermès détourna le fléau en portant un bélier sur ses épaules tout autour des murs de la ville. C'est pour rappeler cet événement que Calamis sculpta pour Tanagra un Hermès portant un bélier ». Dom Cabrol et Dom Leclercq, pourtant peu favorables à la thèse de l'emprunt chrétien d'un thème iconographique païen, notent cependant que « pour le Bon Pasteur ainsi que pour Orphée, on doit reconnaître que les artistes chrétiens ont utilisé un modèle bien connu, mais ils l'ont, pour ainsi dire, baptisé<sup>29</sup> ».

Le motif du Bon Pasteur sera bientôt répété à satiété sur les murs et les fresques des catacombes, et se retrouvera rapidement d'une extrémité à l'autre de la Méditerranée : outre la représentation du Christ-Orphée du cimetière de Domitille au III<sup>e</sup> siècle<sup>30</sup> et les Bons Pasteurs des mosaïques de Tabarka (IV<sup>e</sup>-V<sup>e</sup> siècle) conservées au Musée du Bardo, voire des monuments de Cyrène en Libye<sup>31</sup> et des fresques de l'oasis de Khargeh en Égypte<sup>32</sup>, il convient de citer la fameuse statue du Christ en

19. Ch. Cahier, *Caractéristiques des saints dans l'art populaire énumérées et expliquées par le père Cahier...*, Paris, Poussielgue frères (1867) II : 65.

20. Servièrès, 26.

21. Servièrès, 35.

22. Mathieu XVIII.12-14, Jean X.11.

23. Luc, XV.4-7.

24. P. Balme, « L'imagerie des Porte-Moutons et du Bon Pasteur au cours des temps », *L'Auvergne Littéraire* (1957) 156 : 17-32 (ici : 24).

25. P. du Bourguet, *La peinture paléo-chrétienne*, Paris, Pont-Royal 1965, fig. 12, 52.

26. *Ibid.*, fig. 15, 39, 57, 66, 71, 76.

27. P.S. Scaglia, *Manuel d'archéologie chrétienne*, Turin, p. Marietti 1916, fig. 30.

28. Balme 1957 : 20, en bas à gauche.

29. F. Cabrol & H. Leclercq, *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie*, Paris, Letouzey & Ané, 1938, t. 13, col. 2281.

30. Du Bourguet, 1965, fig. 32.

31. Scaglia, 1916, fig. 30.

32. *Ibid.*, fig. 152, 160.

porte-mouton conservée au Musée du Latran, et qui est une oeuvre purement grecque<sup>33</sup>.

À titre d'illustration, on comparera le dieu criophore anonyme conservé au Musée du Bardo (fig. 1) avec le Bon Pasteur ornant un fragment de sarcophage (?) paléochrétien encastré dans le mur nord de l'église Saint-Just de Valcabrière en Saint-Bertrand-de-Comminges - dont on a pu dire qu'elle constituait un véritable « musée gallo-romain<sup>34</sup> », tant les remplois de colonnes, inscriptions, bas-reliefs et autres éléments antiques y sont nombreux (fig. 2). Dans plusieurs cas, la même image du porteur d'ovin a été lue en « clé » tantôt païenne et tantôt chrétienne, selon les auteurs, et T. Clauser a notamment suggéré que plusieurs prétendus « Bons Pasteurs » sculptés sur des sarcophages chrétiens n'étaient dus qu'à des survivances païennes<sup>35</sup>.

Pour le présent propos, il est inutile de multiplier les exemples, et il suffira de retenir que, dès le I<sup>er</sup> siècle, l'image du criophore apparaît sur les tombes chrétiennes, par référence au Bon Pasteur vainqueur de la mort et sauveur des âmes, qu'il emporte vers le troupeau des élus<sup>36</sup>. Cependant, à partir du III<sup>e</sup> siècle, des voix commencèrent à s'élever contre les survivances païennes ainsi entretenues par les artistes, et Tertullien (160-245), rappelant le dogme de la Rédemption nécessaire, proscrivit les représentations du Bon Pasteur, susceptibles selon lui d'inciter les âmes à « abandonner leur salut à la miséricorde et la bonté du Christ<sup>37</sup>. » À peu près à la même époque, le *Discours aux Gentils* de Clément d'Alexandrie prohibait la réalisation de sculptures et, ce genre de réprobation



Fig. 1 - Stèle provenant des environs de Grombalia (Tunisie), et présentée au Musée du Bardo (N° d'inventaire : 3318) avec la légende suivante : « Dieu africain portant un bélier ».



Fig. 2 - Fragment de sarcophage paléochrétien remployé dans la façade de l'église Saint-Just de Valcabrière en Saint-Bertrand-de-Comminges.

33. Scaglia, 1916, fig. 64.

34. É. Delaruelle, *Saint-Bertrand*, Ateliers de la Pierre-qui-Vire, Zodiaque s.d. : 4 ; V. a. : J. Rocacher, *Saint-Bertrand de Comminges, Saint-Just de Valcabrière*, Paris, Privat 1987 : 161

35. T. Clauser, *Studien zur Entstehungsgeschichte der christlichen Kunst*, VIII : 17, apud Z. Swiechowski, *Sculpture romane d'Auvergne*, Clermont-Ferrand, G. de Bussac (Le Bibliophile en Auvergne) 1973 : 286-287.

36. *Ibid.* : 338-339. - R. May, *Saint-Bertrand-de-Comminges (Antique Lugdunum Convenarum). Le point sur les connaissances*, A.P.A.M.P. 1986 : 133. - M. Durliat & V. Allègre, *Pyrénées romanes*, La Pierre-qui-Vire, Zodiaque 1978 : 157.

37. Balme, 1957 : 25.

se multipliant, l'image du Bon Pasteur finit par s'évanouir. Dans les textes patristiques, les citations qui l'évoquent sont rarissimes<sup>38</sup>, et saint Augustin, commentant un passage de Jean<sup>39</sup>, jugera utile d'expliquer que le Christ n'est pas réellement un pasteur, et qu'il ne faut voir là rien de plus qu'une simple comparaison<sup>40</sup>.

Après le V<sup>e</sup> siècle, le thème du Bon Pasteur disparaît presque totalement du répertoire des fresques, mosaïques et sculptures romanes ou gothiques occidentales et orientales<sup>41</sup> : des quelques 337 exemples de Bons Pasteurs portant leur animal sur les épaules que cite le Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie, aucun n'est postérieur à cette période<sup>42</sup>. Parmi les raisons d'une telle disparition, on a pu arguer du fait que la représentation d'un Christ vêtu de la *tunica exomis* (qui laissait nu un côté de la poitrine) devait apparaître de plus en plus incongrue à partir du IV<sup>e</sup> siècle, époque à laquelle commençait à prévaloir l'image du Christ-Roi. Une confirmation de cette hypothèse semble livrée par la mosaïque du Bon Pasteur du Mausolée de Galla Placidia à Ravenne, qui est la dernière du type, et qui le représente, non pas de la manière traditionnelle, mais revêtu d'une tunique dorée et d'un manteau pourpre, tel un personnage royal ou impérial, plutôt roi que gardien de son troupeau, et faisant écho à l'autorité et à la puissance grandissantes de l'Église<sup>43</sup>.

Le seul exemple médiéval de Bon Pasteur que puisse citer le *Lexikon der Christlichen*

*Ikongraphie*<sup>44</sup> (hors enluminures) renvoie à une référence puisée dans l'ouvrage de A. Legner sur *Der Gute Hirte*, et qui se rapporte en fait à un vitrail daté du XIV<sup>e</sup> siècle (à Mulhouse)<sup>45</sup>. Certes, au cours des XIII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles, des figurations du Bon Pasteur se rencontreront bien toujours sur les manuscrits (fig. 3), mais leur type est le plus souvent tout différent (mouton tenu d'une seule main et pendant sur le dos, ou encore posé sur l'avant-bras). L'image sculptée du Bon Pasteur portant sa bête sur les épaules ne réapparaîtra qu'à la Renaissance en France et au Portugal, cette fois sur des oeuvres laïques et non dans les églises, avant de se multiplier dans l'imagerie du XVII<sup>e</sup> siècle.



Fig. 3 - « Le Bon Pasteur » : miniature de Sibilla von Bondorf, datée de 1478 (Londres, British Museum, Add. MS 15, 686, fol. 30 v.).

### III - Les Porte-Drac d'Auvergne

Or, dans une douzaine d'églises de Basse-Auvergne, des chapiteaux de la fin des XI<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècles semblent faire mentir l'affirmation précédente, selon laquelle les représentations

38. B. Ramsey, « A note on the Disappearance of the Good Shepherd from early Christian Art », *Harvard Theological Review* 76(1983)3 : 377.

39. « Je suis le bon pasteur. Le bon pasteur donne sa vie pour ses brebis » (Jean X-11).

40. *Tract. in Johannem* XLVI-3.

41. L. Réau, *Iconographie de l'art chrétien*, Paris, P.U.F. 1957-1958, 3 t., ici : II-2 : 34. - Ramsey 1983 : 375-378, repris par J. Voisenet, *Bestiaire chrétien. L'imagerie animale des auteurs du Haut Moyen Âge (V<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> s.)*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail 1994 : 214. Une seule exception est citée par Balme (1957 : 26), et concerne une stalle mal datée de la Chaise-Dieu en Auvergne, qui semble finalement attribuable au XV<sup>e</sup> siècle.

42. Cabrol & Lecleq, *loc. cit.*, col. 2272-2390.

43. Ramsey 1983 : 376.

44. E. Kirschbaum, *Lexikon der Christlichen Ikongraphie*, Rom-Freiburg-Basel-Wien, Herder 1970, 8 vol., ici s.v. Hirt, « Guter Hirt ».

45. A. Legner, *Der Gute Hirte*, Düsseldorf, L. Schwann 1959, fig. 23.

du Bon Pasteur auraient disparu entre le V<sup>e</sup> et le XVI<sup>e</sup> siècles. Selon la description de P. Balme qui, le premier, a su les reconnaître, ils montrent tous « un personnage, le plus souvent caricatural [...] qui porte à dos une bête à laine aux dimensions disproportionnées d'avec les siennes et dont le poids semble l'accabler<sup>46</sup> ». Des personnages de ce type se reconnaissent dans les églises d'Issoire<sup>47</sup>, Biozat, Chanteuges, Coltines, Lempdes, Volvic, Saint-Nectaire<sup>48</sup>, Orcival, Brioude<sup>49</sup>, Thuret et Besse<sup>50</sup>, où les guides, commentateurs ou érudits locaux n'y reconnaissent généralement que le thème évangélique du Bon Pasteur<sup>51</sup>, suivant en cela les opinions de Louis Bréhier et Émile Mâle.

Ainsi, à propos d'un chapiteau de Saint-Nectaire (fig. 4) l'abbé Rochias a-t-il pu écrire que « c'est en accomplissant cet office du Bon Pasteur que le Christ est figuré<sup>52</sup> ». Pourtant, il avait bien remarqué plusieurs anomalies qui auraient dû l'empêcher de proposer cette interprétation. Premièrement, « au lieu d'un Bon Pasteur, il y en a deux, qui sont affrontés et chargés chacun d'une brebis », ce qui constitue bien sûr un véritable « non sens iconographique », pour reprendre les termes de L. Réau à propos du dédoublement du Bon Pasteur, pour des raisons de symétrie, sur les deux faces d'un même sarcophage<sup>53</sup>. Deuxièmement, « ils ne sont nimés ni l'un ni l'autre », et enfin, un démon à oreilles de chat a été placé entre les deux brebis<sup>54</sup>...

Mais d'autres détails encore incitent à douter de la validité de cette identification. En effet, à Besse, le petit végétal qui pousse près des porteurs est un chêne, arbre dont l'abbé L. Perrier fait remarquer qu'il craint le froid « et

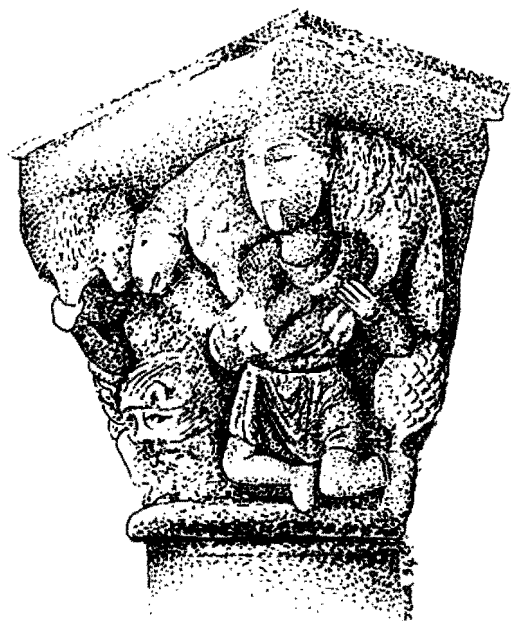


Fig. 4 - Chapiteau de l'église de Saint-Nectaire (Puy-de-Dôme), représentant deux personnages tirant la langue, aux genoux pliés jusqu'au sol sous le poids d'un mouton énorme, et entre lesquels se trouve une tête de diable.

ne pousse pas en montagne ; ce qui élimine un sens trop naturaliste<sup>55</sup> ». Surtout, l'animal porté présente des proportions anormales et paraît si gigantesque que son poids oblige l'homme à plier les genoux, parfois jusqu'au sol. Bien sûr, les jambes fléchies ont été fréquemment utilisées par les sculpteurs romans pour loger les personnages dans le peu de place dont ils disposaient sur les chapiteaux. Fort justement, P. Balme fit remarquer qu'il leur eût suffi, pour obtenir le même résultat, de représenter une brebis de dimensions normales, ce qu'ils n'ont pas fait. Au contraire, c'est le choix inverse qu'ils ont préféré, ce qui implique donc l'importance du gigantisme de l'animal à leurs yeux. De plus, sur les figures de Brioude, Issoire et Saint-Nectaire, le porteur semble tellement harassé que, dans cinq cas, il tire une langue plus longue que le menton (ex. : fig. 4 et 5). On admettra que l'ensemble ainsi obtenu contraste singulièrement, pour le moins, avec les images habituelles du Christ-Pasteur, représenté dans une attitude légèrement déhanchée et ne

46. Balme 1957 : 28-29.

47. Swiechowski 1973, fig. 338.

48. Swiechowski 1973, fig. 336.

49. Swiechowski 1973, fig. 337.

50. Il faut ajouter à cette liste un chapiteau de l'ancienne église de Montredon, transféré à Ponteix.

51. Par exemple, pour Thuret : R. Chabrilat, *Thuret, son église médiatique d'initiation chrétienne, XI<sup>e</sup> - XII<sup>e</sup> siècle*, Aigueperse, chez l'auteur, s.d. : 21.

52. G. Rochias, *Les chapiteaux de l'église de Saint-Nectaire. Étude iconographique*, Caen, H. Delesque, 1910, p. 9.

53. Réau, *loc. cit.*

54. Rochias 1910 : 9, et fig. 4.

55. L. Perrier, *Église Saint-André, Besse-en-Chandesse. Les chemins de la Vie*, Besse, Morillat 1988 : 24.





Fig. 5 - Chapiteau de l'église d'Issoire (Puy-de-Dôme) montrant un personnage tirant la langue, et ployant sous le poids d'un mouton gigantesque.

paraissant aucunement souffrir du poids de son vivant fardeau.

Enfin, les animaux portés par les pseudo Bons Pasteurs de Besse ouvrent une gueule menaçante, d'où pointent des crocs redoutables. Ce détail permet d'en rapprocher un chapiteau du transept de Macqueville (Charente-Maritime), montrant juste la partie supérieure d'un homme apparemment exténué, soufflant sous la charge d'un animal non identifiable mais muni d'une denture qui ne laisse pas d'être inquiétante, et qui de plus s'en prend à son porteur en le mordant (fig. 6)<sup>56</sup>. Il y a là une intéressante extension de l'aire de répartition de ce type de chapiteau, qu'on ne saurait donc limiter à la seule Basse-Auvergne, et qui interdit un rapprochement strictement limité avec le temple d'Hermès-Mercure dont les ruines se trouvent au sommet du Puy-de-Dôme<sup>57</sup>.

Nous devons admettre que les chapiteaux auvergnats et charentais, loin de faire exception à l'éclipse médiévale du thème, représentent



Fig. 6 - Homme soufflant sous le poids d'un animal non identifiable qui lui mord le bras, sur un chapiteau du transept de l'église de Macqueville (Charente-Maritime).

autre chose que le Bon Pasteur. A quel « mouton pesant », si lourd qu'il éreinte son porteur, font-ils donc allusion ? Ne serait-ce pas l'animal merveilleux appelé « drac » en Auvergne, « drac » ou « draquet » dans les Pyrénées centrales et orientales<sup>58</sup>, et « galipote » en Poitou-Saintonge, bref ne serait-ce pas cet être légendaire qui, dans maint récit, se plaît à imposer une redoutable épreuve de portage aux passants attardés ?

#### IV - Les Galipotes

Dans une récente synthèse portant sur « Le thème folklorique de l'être porté », Henri Fromage a brillamment élucidé ce motif du portage d'un être fantastiquement lourd, dont les attestations lui ont semblé être particulièrement abondantes « dans un croissant qui va des Pyrénées jusqu'aux pays flamands et surtout wallons, en passant par le Périgord, le Poitou, l'Anjou et la Normandie<sup>59</sup> ». Je ne ferai ici que renvoyer à cette mise au point ainsi

56. F. Eygun, *Art des Pays d'Ouest*, Paris, Arthaud 1965, fig. 115.

57. Rapprochement qui, pour Swiechowski (1973 : 287), suffirait à expliquer l'existence des chapiteaux auvergnats au criophore, type dont cet auteur affirme - sans preuve - que son sens païen était, au Moyen Âge, « connu de chacun ».

58. J.-N. Pelen, *Le conte populaire en Cévennes* ; Paris, Payot 1994 : 699-702.

59. H. Fromage, « Le thème folklorique de l'être porté », *Tradition Wallonne* 10(1993)2 : 163-183.



que, pour le Poitou et les Charentes, à une liste d'attestations supplémentaires de cet être que, dans le Centre-Ouest, on appelle le plus souvent « galipote » ou « ganipote<sup>60</sup> ».

Je rappellerai simplement que la « galipote » est un être qui, le plus souvent, ressemble à un mouton ou une chèvre hantant le voisinage des rivières ou des points d'eau, et qui se plaît à sauter sur le dos d'un promeneur nocturne, souvent un jeune homme s'en revenant de visiter sa « galande ». Il est alors impossible au marcheur de se défaire de cette apparition, qui pèse de plus en plus lourd, et dont le portage l'épuise. Ces caractéristiques, en partie partagées par l'animal mythique appelé *pesanta* ou *pesadilla* en Catalogne<sup>61</sup>, se complètent de deux autres détails : la rencontre d'une galipote est le plus souvent fatale à son porteur, et lorsqu'enfin cet être saute à bas, il pousse un ricanement sinistre avant de disparaître.

Constatons que l'image d'un personnage ployant sous le poids insupportable d'une « galipote » ressemble fort à celle d'un des pseudo - Bons Pasteurs des églises auvergnates. Ce porteur de mouton traverserait-il une rivière, que l'on serait alors aussi bien proche de l'image de Christophe montré pliant sous le poids d'un enfant. La question se pose alors de savoir s'il est possible de retrouver, au travers de la diversité des récits du type « galipote », un noyau commun susceptible d'avoir interféré avec le récit du merveilleux passeur.

## V - Le portage de l'enfant-agneau

L'analyse du légendaire montre que l'on ne saurait mieux décrire la galipote que comme un mouton ou un agneau rencontré au bord de l'eau, de plus en plus pesant, et qui harasse son porteur. Mais, objectera-t-on à ce rapprochement entre porteur de galipote et christophore, nul petit enfant n'apparaît dans ces histoires. Voire ! Car le récit suivant, recueilli

en Charente-Maritime, s'articule bien autour du thème de l'enfant changé en agneau :

Vers 1885, un vigneron de Saint-Thomas-de-Cônac rentrait chez lui à la nuit close. Il avait fort bien mangé, et bu davantage. Comme il s'engageait sur « le Pont de la Pierre », une ganipote surgit à ses côtés et lui prit le bras. Très effrayé, il cria : « Lâche-moi ! Que me veux-tu ? Lâche-moi ! » Mais l'autre tenait bon et l'homme avait beau se secouer, il ne se débarrassait point de la bête. « Lâche-moi ! Lâche-moi ! » Toujours l'homme criait et toujours la bête se cramponnait plus fort. Pourtant, à l'approche des maisons, elle desserra son étreinte et se changea en agneau bêlant, puis il n'y eut plus bientôt sur la route qu'un tout petit enfant qui s'éloignait en pleurant<sup>62</sup>.

Ce conte pourrait presque être illustré par une miniature datée de 1476, où un Bon Pasteur d'un type un peu particulier porte l'agneau d'un bras, tandis que de l'autre il soutient une figure qui ressemble à un petit enfant (fig. 3)<sup>63</sup>. Dans le phylactère, on lit : *Congratulamini mihi omnes, quia inveni ovem que perierat* (« remerciez-moi tous, car j'ai retrouvé la brebis perdue »). Quant au « petit enfant », il s'agit bien sûr d'une âme que le Pasteur psychopompe ramène vers le Paradis, où trois anges chantent « *Tē Deum laudamus* », l'ensemble constituant à l'évidence une lecture populaire de la parabole du Bon Pasteur. Il est très probable que des dessins de ce type ont dû remplir en leur temps un rôle de « passeur » entre traditions savantes et populaires, mais, quoi qu'il en soit, la légende charentaise permet maintenant de dresser un tableau résumant les similitudes entre les histoires de « galipotophores » et la légende du Christophore :

### Christophore

passé une rivière à gué,  
en portant un petit enfant  
sur son dos

l'enfant pèse de plus en plus.

La rivière passée,

### Porteur de Galipote/ Ganipote

Traverse un pont  
agrippé par une galipote  
Réputée sauter sur le  
dos des gens...  
où elle pèse de plus en  
plus.

60. J.-L. Le Quellec, « Les Galipotes du Centre-Ouest... et d'ailleurs », *Congrès des Sociétés Savantes du Centre-Ouest*, 1993, inédit.

61. Amades (1984) I : 100, V : 171-172 ; O. de Marliave, *Trésor de la mythologie pyrénéenne*, Toulouse, E.S.P.E.R. / Annales Pyrénéennes 1987 : 232.

62. A. Lamontellerie, « Bigournes et Galipotes », *Bulletin de la Société de Mythologie Française* IV (1950) : 15.

63. British Museum, London, Add. MS 15, 686, fol. 30 v. (reproduit dans Legner 1959, fig. 27).

l'enfant est déposé sur la rive. C'était le Christ c'est-à-dire	la galipote relâche son étreinte.  Le passeur découvre que c'était un petit agneau bélant qui se révèle finalement être la forme qu'avait prise un tout petit enfant. avant de disparaître.
un tout petit enfant vu sous la forme de l'Agneau du monde qui disparaît bientôt.	

Certes, la figure du criophore donne lieu depuis longtemps à une image récurrente, apparue dès les bas-reliefs sumériens du III<sup>e</sup> millénaire, où ils représentent alors des porteurs d'offrandes<sup>64</sup>. Mais, sans remonter si loin, on peut signaler que, par exemple, les quatre saisons sont figurées sur un sarcophage romain du Musée du Bardo, du temps de la tétrarchie (III<sup>e</sup> siècle) : l'hiver y prend la forme d'un homme vêtu d'une tunique, et il porte un agneau sur les épaules, en homologue païen de l'image chrétienne du Bon Pasteur évangélique<sup>65</sup>. La galipote, prenant souvent la forme d'un ovin qui se fait porter, rappelle donc forcément cette image. Mais ce simple rappel gagne lui-même en précision quand le mouton pèse de plus en plus lourd, et que son porteur finit exténué. Or dans l'iconographie chrétienne, le vieux dieu criophore, portant un ovidé sur ses épaules, cède la place au christophore. En effet, l'agneau, c'est le Christ, selon Jean<sup>66</sup> et le Livre de l'Apocalypse<sup>67</sup> où se lit que l'agneau, devenu lui-même pasteur<sup>68</sup>, est le « *roi des rois*<sup>69</sup> », et comme le montrent bien les images qui représentent souvent des ovins immolés sur une croix<sup>70</sup>, illustrant ainsi le fameux vers de Venance Fortunat : *Agnus in Crucis levatur / Immolandus stipite* (« Voici l'Agneau levé sur la croix pour y être immolé »). L'ancien eucologe du diocèse de Poitiers (XVIII<sup>e</sup> siècle) confirmerait, si besoin était, la longue prégnance de ce symbolisme :

64. J. Black & A. Green, *Gods, Demons and Symbols of Ancient Mesopotamia*, London, British Museum Press 1992, fig. 23.

65. G. Charles-Picard, *Les religions de l'Afrique antique*, Paris, Plon 1954 : 208.

66. Jean I.29, 36.

67. *Apocalypse* V.6-13 ; VI.1-16 ; VII.9-10, 14 ; XII.11 ; XIII.8 ; XIV.1, 4, 10 ; XV.3 ; XIX.7-9 ; XXI.9, 14, 22, 23, 27 ; XXII.1, 3.

68. *Apocalypse* VII.17.

69. *Apocalypse* XVII.14.

70. L. Charbonneau-Lassay, *La mystérieuse emblématique de Jésus-Christ. Le Bestiaire du Christ*, Desclée de Brouwer & Cie, 1940 : 160, fig III-IV.

« Je suis l'agneau véritable dont la mort accomplira les vaines figures anciennes<sup>71</sup> ».

## VI - L'âne christophore

Remarquons que la symbolique peut rester inchangée si le marcheur porte un capridé, puisque, selon Pierre de Riga, *Similes capreae Christus* (« Le Christ est semblable à la chèvre<sup>72</sup> »). Michèle Cochet me signalant que les chèvres jouent volontiers avec les ânes au point de monter sur leur dos, on peut penser qu'une scène aussi particulière fut très tôt remarquée des paysans. Elle semble même assez commune et assez caractéristique pour figurer en couverture d'un récent guide pratique d'élevage asinien<sup>73</sup>.

Mais cette image d'une chèvre montée sur un âne évoque surtout les récits selon lesquels la galipote exténuée l'équidé traînant la carriole dans laquelle on l'a imprudemment montée, comme dans le Causse Méjean où, dès que le diable changé en « petit agneau » fut chargé par une femme dans sa « jardinière » (voiture à cheval), son poids s'accrut subitement et « le cheval se mit à transpirer, transpirer, il ne pouvait plus avancer<sup>74</sup> ». Il importe peu que, dans ce type d'histoire, l'animal monté soit un cheval ou un âne, dans la mesure où âne et cheval sont, de toute manière, des « juments », c'est-à-dire des « bêtes d'attelage », selon l'acception originelle du mot, disparue seulement après le XVI<sup>e</sup> siècle, bien que la spécialisation au sens de « femelle

71. « *Is Agnus implebo moriens figuras / Verus inanes* » (Office de la Circoncision, hymne des vêpres ; cité par Charbonneau-Lassay).

72. Cité dans Charbonneau-Lassay 1940 : 187.

73. De plus il est affirmé en ce guide : « *Pour votre âne, la compagnie d'une chèvre est préférable à celle du mouton [...] il vous arrivera même de voir la chèvre grimper sur le dos de votre âne* » (I. Van de Ponssele & Cl. Lux, *Avoir un âne chez soi* ; Paris, Maloine 1993 : 64). Je trouve une confirmation tant de ce comportement que de l'intérêt au moins amusé qu'il suscite, dans une photo publiée par *Ouest-France* du 8-IX-94, et montrant (p. 9) un chevreau grimpé sur un mouton pour atteindre les pousses d'un arbre.

74. A. Bloch-Raymond & J. Frayssenge, *Les êtres de la brume et de la Nuit. Peurs, revenants et sorcières des Grands Causses hier et aujourd'hui*, Montpellier, Les Presses du Languedoc 1987 : 154.

du cheval » ait été connue depuis le XII<sup>e</sup> : dans ses *Etymologiae*, Isidore de Séville entendait par *iumenta* toute bête de somme ou d'attelage, et notamment « le cheval et l'âne [...] qui portent les fardeaux et soulagent la fatigue de l'homme dans ses déplacements », d'où sa proposition d'une étymologie par *iuuare* « aider<sup>75</sup> »... alors que l'origine admise aujourd'hui fait appel au latin *iumentum* « attelage », issu d'un populaire *iouxmenta*, formé à partir de *iungere* « atteler au joug<sup>76</sup> ».

Il convient alors de rappeler que l'âne est un animal crucifère : une légende catalane raconte que l'ânesse qui accepta de porter la Sainte Famille fut distinguée par la croix noire marquant encore toutes ses descendantes, considérées pour cette raison comme des bêtes bénies. Maria Martret, qui expliqua cela à Joan Amades en 1919, ajouta même : « On trouve très peu de ces 'ânesses sacrées', comme on les appelle, et on a une grande estime et un grand respect pour elles. On dit que certains les ont même vénérées comme si c'étaient des saintes<sup>77</sup> ». En Irlande, on pense que cette croix résulterait des marques de coups que le Christ aurait donnés sur le dos de l'âne<sup>78</sup>, tandis qu'à Malte on dit que c'est Marie qui l'aurait tracée de son lait, alors qu'en Hongrie on affirme que cette sombre marque dorsale aurait été produite par le sang du Sauveur blessé<sup>79</sup>. L'origine de cet ornement cruciforme est également attribuée au portage du Christ en Eure-et-Loir et en Wallonie<sup>80</sup>, mais Rolland donne cette croyance

comme générale en France<sup>81</sup>, tandis que Dähnhardt en signale une version maltaise<sup>82</sup> et que Charbonneau-Lassay ajoute qu'elle est aussi connue en Espagne et en Italie<sup>83</sup>.

Ce n'est donc pas jouer sûr les mots que de considérer l'âne comme un christophore : les icônes du Musée Historique de Moscou, qui représentent Christophe avec une tête asine et non canine, pourraient illustrer ces conceptions, que confirment par ailleurs des appellations populaires comme « Saint Christophe de Pâques fleuries » parfois donnée en France à l'âne<sup>84</sup>, et de « Saint Âne » par laquelle il arrive que l'on désigne saint Christophe dans le Montenegro<sup>85</sup>.

## VII - Des galipotes médiévales ?

Il y aurait beaucoup à dire sur le géant-homme-sauvage<sup>86</sup> qui porte un minuscule roi du monde, comme l'aigle du conte emportant sur son dos le roitelet, lequel deviendra, grâce à cette ruse, le roi des oiseaux - d'autant plus que l'étymologie des noms populaires du « rabertaud » (Roi Bertaud, etc) renvoie justement à un celtique *biturix* « roi du monde ». Un grand nombre de ses appellations populaires (Rabrtaud, Roi Bert, Roi Bertaud,

75. Isidorus Hispalensis, *Etymologiae* XII, Paris, Les Belles Lettres 1986.

76. Selon J. André, traducteur des *Etymologiae* (p. 41, n. 7), cette étymologie est déjà celle que donnaient Varron et Nonius.

77. En 1925, Maria Martret précisera même à Amades que les reliques de l'ânesse qui conduisit la Sainte Famille auraient été vénérées à Vérone (J. Amades, *L'origine des bêtes. Petite cosmogonie catalane*, Carcassonne, GARAE/Hésiode 1988 : 229-232).

78. A. de Gubernatis, *Mythologie zoologique ou les légendes animales*, Paris, A. Durand & P. Lauriel (1874) I : 411-412, n. 2.

79. *Revue des Traditions Populaires* VII : 484 et Gubernatis (1874) I : 412, n. 2.

80. P. Sébillot, *Le Folk-Lore de France - La faune et la flore*, Paris, Guilmoto 1906 : 73.

81. E. Rolland, *Faune populaire de la France. Noms vulgaires, dictons, proverbes, légendes, contes et superstitions - T. IV. Les Mammifères domestiques, 1ère partie*, Paris, Maisonneuve et Larose 1967 : 250. Voir aussi J. Collin de Plancy, *Dictionnaire infernal*, Paris, Henri Plon 1868 : 33, qui cite cette tradition sans la localiser.

82. O. Dähnhardt, *Natursagen, Eine Sammlung naturdeutender Sagen, Märchen, Fabeln und Legenden. 1-II : Sagen zum Neuen Testament*, Hildesheim / Zurich / N.Y., Georg Olms Verlag 1983 : 25.

83. Charbonneau-Lassay 1940 : 229.

84. *Id.* : 230, Rolland 1967 : 207. Fulcanelli, *Les Demeures philosophales et le symbolisme hermétique dans ses rapports avec l'art sacré et l'ésotérisme du Grand Œuvre*, Paris, Pauvert (1965) I : 250, n. 6.

85. On désigne ainsi une représentation de Christophe à tête d'âne se trouvant dans le cloître de Gradiste (Kretzenbacher 1968 : 61).

86. H.W. Janson, *Apes and Ape Lore in the Middle Ages and the Renaissance*, London, The Warburg Institute, University of London 1952 : 75. - Cl. Gaignebet et J.-D. Lajoux, *Art profane et religion populaire au Moyen Âge*, Paris, P.U.F. 1985 : 90-136.

Roi de Biré, Rè dé Béra, Ré doe Beyra, Beré, Berichon) sont dérivées d'une base *Bitriscus* attestée au VIII<sup>e</sup> siècle, remontant audit celtique *Biturix*. Ce type gaulois *Bitriscus* et ses dérivés multiples ont autrefois été en usage dans presque toute la France, et c'étaient là des appellations populaires, traditionnelles, auxquelles s'attachaient rites et croyances. Au Moyen-Âge, les formes franciennes du type roitelet (reietel, rété, roiet) furent importées par les clercs imitant le latin *Regulus* parce qu'ils ignoraient le nom populaire de l'oiseau de la fable, ou parce qu'ils ne savaient pas le reconnaître. Enfin, peu à peu, le parisien « Roitelet », toujours expressif, et notamment diffusé par les versions savantes, a gagné sur les anciens dérivés de *Bitriscus* atteints d'usure sémantique et qui n'étaient plus compris<sup>87</sup>.

Ces rapprochements sont d'autant plus significatifs qu'une tradition répandue tant en France qu'en Catalogne fait du Roitelet un « roi du monde » minuscule, mais au poids énorme, qu'on peut à peine tirer à l'aide d'une charrette attelées de plusieurs paires de boeufs, ou qu'on pèse rituellement dans des balances énormes.

Le thème du Roitelet au poids énorme est très riche, et je ne citerai ici que quelques exemples glanés parmi les redevances de diverses régions. A Villiers (Cher) les nouveaux mariés de l'année devaient porter, lors du Dimanche de la Trinité, un Roitelet placé dans une grande comporte à vendanges<sup>88</sup>. Un vassal de Saint-Martin-la-Rivière ou de Coulbré (Vienne) devait chaque année conduire aux chanoines de Mortemer un Roitelet attaché sur une charrette à quatre boeufs<sup>89</sup>. Un des vassaux du sire de

Courcillon (Dissay, Sarthe) était tenu de lui présenter chaque année un Berrichot (Roitelet) dans une charrette tirée par quatre boeufs. Le seigneur de Sourches devait porter au château de Montafaray (Tennie, Sarthe) une Rubienne dans un chariot attelé de quatre chevaux, pour présenter l'oiseau au châtelain<sup>90</sup>. Les habitants de Châtillon-sur-Indre devaient porter au seigneur du château de la Mardelle un *Roi Bertaud* lié avec un câble neuf sur une charrette attelée de quatre boeufs noirs<sup>91</sup>. A la Tour-Chabot (bourg maintenant englobé par Saint-Maixent), la veille de la Saint Jean, les bouchers de la ville amenaient un Roitelet attaché par un câble sur une charrette traînée par huit boeufs et chargée de mousse<sup>92</sup>. A Nueil-sous-Passavant en Maine-et-Loire, les habitants devaient tous les ans, à Noël, faire traîner dans une charrette attelée de 24 boeufs (!) un Roitelet perché au sommet d'une gaule<sup>93</sup>. A Verruyes (Deux-Sèvres), dans un acte du 22 juillet 1673, Jacques Chaigneaux et Mathurin Goudeau reconnaissent devoir à leur seigneur « une charrette et deux boeufs, à la vigile de Noël, pour charroyer le bois qu'il plaira [au dit seigneur] faire charroyer, et apporter la buche de Nau, avec un Roy Bretault par dessus... ». A Verruyes également, le jour de la Saint-Jean Baptiste, certains tenanciers du commandeur de Saint-Rémy devaient amener à la commanderie un Roitelet lié par un câble sur une charrette attelée de huit boeufs<sup>94</sup> »<sup>95</sup>.

Par ailleurs, le personnage du géant Christophe semble avoir été très tôt intégré au légendaire local. Ce fut, et c'est toujours,

87. Sur ce : A. Brügger, *Les noms du Roitelet en France* ; Zurich, Société Suisse du Grutli 1922 : 100-101. - B. Horiot, « Le Roitelet et la Coccinelle : dénominations et folklore », in : *Bestiaire Poitevin, expression traditionnelle, expression contemporaine*, Niort, U.P.C.P. 1984 : 289-294. - S. Muller, *Le Roitelet : vie et mort dans le rituel et les contes irlandais. Essai sur l'évolution des représentations des rapports nature-culture et homme-femme*, Thèse présentée en vue du grade de docteur d'état ès lettres et sciences humaines, Université de Nice - Sophia Antipolis 1993, 4 vol., 1792 p.

88. E.A. Armstrong, *The Folklore of Birds. An Enquiry into the Origin & Distribution of some Magico-Religious Traditions* ; New York, Dover, 1970 : 146)

89. E. Tartarin, *Notes rétrospectives sur Saint-Martin-la-Rivière (Vienne) et ses environs* ; Montmorillon, Goudaud, 1888 : 45.

90. Cl. Gaignebet, *A plus hault sens. L'ésotérisme spirituel et charnel de Rabelais* ; Paris, Maisonneuve et Larose 1986, 2 vol., t. II, p. 378, n. 508.)

91. Rolland (1967)II : 297, d'après le Comte Maubert.

92. J. Christmann, « Le Rouge-gorge et le Roitelet » ; *Bulletin de la Société de Mythologie Française*. (1990)157 : 48)

93. R. Delavigne, « Sur les expressions angevines 'Aller à Brion, bijer le cul de la Vieille', étude ethnonymique de littérature orale ; *Bulletin de la Société de Mythologie Française* (1984) 133 : 16.)

94. H. Gélén, La redevance du Roibretaut ; *Le Pays Poitevin - Moeurs, usages, coutumes* (1898)2 : 14)

95. Autres références dans Muller 1993 et dans : J.-L. Le Quellec, « Le roi des oiseaux : rabertaud, sibbus, garuda et rokh ». *Bulletin de la Société de Mythologie Française* n° 181-182, 1<sup>er</sup> et 2<sup>e</sup> trimestres 1996, p. 81 à 108.

un géant fort populaire. Ainsi, sa grande taille (douze coudées, soit plus de cinq mètres) conduisit à vénérer dans les églises des reliques en proportion, par exemple une dent de la taille du poing à Horrheim, une vertèbre « aussi grande que celle d'un éléphant » à Munich<sup>96</sup>. Dans le Doubs, ses empreintes se sont imprimées sur des rochers<sup>97</sup> et on raconte qu'il a travaillé, en tant que géant, à la construction de la cathédrale de Cologne<sup>98</sup>. En Catalogne, son légendaire est parfois quelque peu gargantuesque, puisqu'on y montre encore la Cadireta de sant Cristòfor, une roche qui servit de siège au géant, et on dit que ses pieds s'imprimèrent dans une autre roche pendant que, du haut de la montagne, il compissait quelques fâcheux, créant du même coup une rivière<sup>99</sup>.

Si l'on pouvait montrer qu'au moment de son arrivée en Occident les récits légendaires de portage d'un être de plus en plus pesant étaient déjà fort vivants et répandus, on pourrait à bon droit supposer qu'ils furent la source de la légende accompagnant populairement la réinterprétation du nom de l'ancien cynocéphale, en le montrant courbé sous le poids de l'agneau du monde, malgré sa force herculéenne.

Le thème d'une apparition qui saute sur le dos d'un homme pour l'éreinter de tout son poids se trouve effectivement - en clé diabolique - dès les plus anciens exempla (XIII<sup>e</sup> siècle). L'un d'eux conte comment un pieux personnage, qui s'agenouillait et baissait la tête pour éviter d'avoir à contempler Satan, sentit soudain celui-ci qui le chevauchait en l'éperonnant<sup>100</sup>. Un autre rapporte que le diable sauta sur le dos de saint Hilaire absorbé dans ses prières<sup>101</sup>, et Césaire d'Heisterbach relate que le démon prit la forme d'une femme nue pour sauter sur le dos d'un moine<sup>102</sup>. Cette chevauchée d'un homme

par une créature diabolique a été illustrée dans les églises, où le malin prend alors l'aspect d'un bouc sautant sur le dos du malheureux, qui ploie sous la charge. C'est ainsi le cas sur une gargouille du XV<sup>e</sup> siècle, en l'église Notre-Dame des Marais à Villefranche-sur-Saône<sup>103</sup>.

Par contre, il ne semble guère y avoir de récits médiévaux directement lisibles comme « histoires de galipote ». À moins qu'on puisse interpréter ainsi ce passage rédigé au XIII<sup>e</sup> siècle par Gervais de Tilbury : « L'Angleterre a des démons [...] que les Français appellent nuitons et les Anglais portuns [...]. Ils ont une façon de nuire : en effet, quand les Anglais chevauchent la nuit, solitaires, au milieu des ténèbres inquiétantes, un portun s'agrippe parfois, sans être vu, au cavalier et, après l'avoir longtemps accompagné, saisit à la fin les rênes et conduit dans un marécage le cheval qui y reste embourbé et s'y vautre. Le portun jette un ricanement en partant, et c'est par ce genre de moquerie qu'il se joue de la simplicité humaine<sup>104</sup> ». En effet, le comportement de ces « portuns » est bien le même que celui des galipotes : sautant la nuit sur les passants, s'agrippant à eux, et ricanant lorsqu'ils en redescendent après avoir essayé de les noyer, ou laissant leur porteur exténué au beau milieu de l'eau. Pour illustrer ce rapprochement, voici quelques exemples de galipotes fréquentant des milieux aquatiques.

En Dordogne, on rapporte qu'un « leberou » (nom local de la galipote) sauta sur les épaules d'un homme qui, en 1933, revenait de la foire de Brantôme, et utilisa tout son poids pour diriger son porteur vers la rivière proche ; l'homme, harassé, échappa de justesse à la mort<sup>105</sup>. Dans le Finistère, un bouc barrait la route des voyageurs attardés pour sauter sur leurs épaules, et les contraindre à traverser buissons et flaques d'eau<sup>106</sup>. En Vendée un certain Coirier de Saint-Hilaire-des-Loges a écrit au début de ce siècle que « La Galipote

96. Zender 1979.

97. C. Thuriot, *Traditions populaires du Doubs*, Paris 1891 : 16-17, 450-452, *apud* Zender 1979.

98. Zender 1979.

99. Amades (1984)IV : 493.

100. F.C. Tubach, *Index Exemplorum. A Handbook of Medieval Religious Tales*, Helsinki, Suomalainen Tiedakkademiä, Akademia Scientiarum Fennica, FF. Communications, vol. LXXXVI, No 204, 1969, No. 1620.

101. *Id.*, No. 1622.

102. *Id.*, No. 1621.

103. Charbonneau-Lassay 1940 : 184, fig. 1.

104. G. de Tilbury, *Otia imperialia*, 61 (Traduction A. Duchesne, Paris, Les Belles Lettres 1992 : 74).

105. Cl. Seignolle, *Contes populaires de Guyenne*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1971 : 224.

106. E. Rolland, *Faune populaire de la France. T. V, Les mammifères domestiques, deuxième partie*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1967 : 207-208.

apparaissait vêtue de blanc, elle suivait les cours des ruisseaux, des rivières. La nuit, elle courait et sautait les ruisseaux<sup>107</sup> ». En Gironde, on appelle « ganipaude », « ganipaute » ou « gallout » un être nocturne qui bat l'eau des lavoirs et qui monte sur le dos des gens<sup>108</sup>. Un témoignage de Charente-Maritime affirme du reste que les galipotes étaient « les âmes des enfants morts sans baptême ou mal baptisés qui erraient dans le voisinage des lavoirs ou des sources<sup>109</sup> ». Dans le Loudunais, Louis Charbonneau-Lassay note qu'on appelait « mantrible » une sorte de bête fréquentant les rivières et les marécages, à corps d'écureuil, gros comme un chien et au visage de jeune fille, qui sautait à l'échine des promeneurs en leur criant éperdument aux oreilles, et qui « les poussait vers les fossés pleins d'orties ou dans les fourrés d'épines et s'arrangeait pour leur faire fouler aux pieds l'herbe de la détourne<sup>110</sup> »... mais la présence ici de l'herbe de la détourne laisse supposer que la légende a été quelque peu littérisée, hypothèse confirmée par le fait que l'éminent spécialiste de la symbolique chrétienne termine son récit en affirmant que la mantrible « attaquait et saignait les blasphémateurs, mais chantait de suaves mélodies aux amis de Dieu<sup>111</sup> ». Dans les environs de Carnac, un *spontaill* (revenant) se tenait la nuit près de la barrière en bois dite Klud Sant-Mikel, à l'endroit où un chemin creux traverse le ruisseau, et il en sautait sur le dos des passants attardés, qu'il ne quittait plus avant le village de Clou-Carnac, et qu'il n'abandonnait qu'exténués<sup>112</sup>.

107. Notes manuscrites de Coirier, *s.d.*, dans le fonds Bocquier, Archives Départementales de la Vendée, 59-J-16-8.

108. F. Daleau, « Questionnaire pour recueillir les coutumes, les croyances, les dictons, les légendes, les formulettes, les remèdes populaires, les superstitions et les usages existant encore à la campagne ou à la ville », *Bull. de la Soc. d'Anthropol. de Bordeaux et du Sud-Ouest* IV(1887) : 38 ; P. Sébillot, *Le Folk-Lore de France - La mer et les eaux douces*, Paris, Guilmoto 1905 : 437.

109. Lamontellerie 1950 : 14-15.

110. L. Charbonneau-Lassay, « Mon courrier hebdomadaire », *Bulletin de la Paroisse Saint-Pierre de Loudun*, N° 361 (19 juin 1938), cité par Ellenberger 1949 : 425.

111. D'après H. Ellenberger, « Le monde fantastique dans le folklore de la Vienne », *Nouvelle Revue des Traditions Populaires* 5(1949)423-424 et 6(1950) : 3-26 (ici : 1949 : 425).

112. F. Thieblemont, *Contes, légendes, us et coutumes au pays de Carnac*, Maulévrier, Hérault 1990 : 39.

Le rapprochement est d'autant plus parlant que les « portuns » évoqués par Gervais de Tilbury ont gardé, à n'en pas douter, le souvenir de *Portunus* qui, primitivement, était un dieu des passages, débarcadères, couloirs et stations d'eau permettant d'entrer et de circuler dans les villages palafitticoles des ancêtres des Latins. Avec les mots *portus* « village, port » et *porta* « entrée sur terre, porte (de ville) », cela fait partie des vestiges lexicaux à rattacher à la racine indo-européenne \**prtū-*, avec l'avestique *paratu* « passage, gué, pont », notamment utilisé pour désigner le pont mythique Shinvat, au seuil de l'autre monde<sup>113</sup>. Les mots « porter » et « portage » eux-mêmes, si souvent rencontrés au cours du présent travail, appartiennent à la même famille, remontant à la racine indo-européenne \**per-* signifiant « traverser » (cf. sanskrit *parayati* « il fait traverser » et grec *peirein* « traverser »).

Il paraît important de citer ici un autre récit, noté en Angleterre vers 1400 ou un peu avant sur les pages blanches d'un recueil des XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles, par un moine de Byland qui jugea utile de transcrire là quelques faits merveilleux qu'il avait entendu raconter. On disait en effet qu'une femme de la région, ayant capturé un fantôme, l'avait porté sur son dos jusqu'à la maison, en présence d'hommes dont l'un témoigna du fait que les mains de la femme s'enfonçaient profondément dans la chair de l'apparition, comme si celle-ci avait été pourrie ou irréaliste (« Item est mirabile dictu quod scribo. Dicitur quod quedam mulier cepit quendam spiritum et portavit in domum quandam super dorsum suum in presencia hominum quorum unus retulit quod vidit manus mulieris demergentes in carne spiritus profunde, quasi caro eiusdem spiritus esset putrida et non solida sed fantastica<sup>114</sup> »). L'érudit James, qui fit connaître ce texte au début du siècle, devait ignorer l'existence des galipotes, car il le commenta ainsi : « This is most curious. Why did the woman catch the

113. G. Dumézil, *Fêtes romaines d'été et d'automne, suivi de Dix questions romaines*, Paris, Gallimard 1986 : 38-39.

114. British Museum, Royal MS. 15.A.XX, fo. 142 b, publié par Montague Rhodes James, « Twelve Medieval Ghost-Stories », *The English Historical Review* XXXVII (1922) : 413-422 (ici : récit V, pp. 418-419).

ghost and bring it indoors »?<sup>115</sup> En réalité, tout ce qui précède rend ce texte beaucoup moins « curieux » qu'il y paraissait, dans la mesure où, contrairement à ce qui étonnait M.R. James, la femme n'a pas choisi de ramener ce fantôme à la maison : c'est au contraire lui qui s'est agrippé à elle et, comme elle ne put s'en défaire, elle fut bien obligée de le porter chez elle. On pourrait objecter que ce récit est trop peu détaillé pour être intégré sans barguigner au corpus des « histoires de galipote », mais le détail final paraît décisif. En effet, il accrédite une inconsistance corporelle du fantôme, qui ne se retrouve dans aucun des onze autres récits d'apparitions notés dans le même manuscrit, et qui est tout à fait exceptionnelle au Moyen Âge<sup>116</sup>. Or cette non-corporéité se retrouve justement dans les histoires de galipotes qu'il est encore possible de recueillir de nos jours, par exemple en Anjou, région où l'être fantastique localement appelé « Penette » tente de noyer même les plus robustes des passants en les conduisant dans les mares : « C'était une bête, une espèce de bête faite comme un mouton, paraît-il. [...] C'était quelque chose qu'avait une force inouïe : fallait pas essayer de lutter avec Penette, parce qu'elle vous fourrait dans les mares. [...] C'était comme un mouton, paraît-il, plein de laine, quand ils prenaient dedans, ça forçait pas, c'était mou, y avait rien »... me disait en 1977 madame Pécot à Pouancé, en mimant le geste de vouloir saisir un corps invisible sans pouvoir faire autre chose que le traverser avec les mains<sup>117</sup>.

Il y a peut-être là un trait significatif. En effet, le prodige du poids accru pourrait parfaitement s'expliquer si l'être porté retrouvait peu à peu sa corporéité : d'abord spectre désincarné, cet être recouvrerait alors peu à peu sa pesanteur perdue, au cours d'une sorte d'incarnation progressive. Il convient ici de se souvenir que Christophe et le Bon Pasteur sont des psychopompes et que lorsque les âmes (désincarnées par définition) réapparaissent sur terre, il leur est impossible

de traverser les cours d'eau<sup>118</sup> : elles doivent être portées, et cette opération s'effectue tantôt à dos d'homme, et tantôt dans la barque d'un passeur qui, dans nombre de récits, s'inquiète de voir son esquif s'enfoncer dangereusement sous leur poids imprévu et grandissant<sup>119</sup>.

On peut enfin se demander si les créatures redoutables personnifiant le cauchemar et que les Catalans nomment *pesanta* ou *pesadilla*, ne seraient pas apparentées de quelque façon à la galipote : leur nom indique assez qu'elles se signalent surtout par un caractère particulièrement pesant et, de plus, elles sont l'équivalent du « pesard » ou « apesard » médiéval, attesté dès le XIV<sup>e</sup> siècle comme synonyme du grec *éphilatès*<sup>120</sup>, lequel désigne un genre d'être mythique qui, étymologiquement, est « celui qui saute dessus » (*épi-allomai*).

## VIII - Pourquoi le mouton, et pourquoi l'eau ?

À propos des moutons étranges, ou des apparitions à forme de mouton, il faut encore se souvenir, avec Henri Fromage, que l'*anette* ou *anille* (« petite oie ») a pu être aisément confondue avec l'autre *anille* qu'est l'*agnel*, c'est-à-dire le mouton. La confusion est notamment attestée dans les parlers poitevins-saintongeais actuels, où le mot *anille* (du latin *anaticula*, « petit canard ») désigne notamment une manivelle de puits à cause de sa forme en « bec de canard »<sup>121</sup>, et où le jeu de saute-mouton se

118. É. Sorlin, *Cris de vie, cris de mort. Les fées du destin dans les pays celtiques* ; Helsinki, Academia Scientiarum Fennica (FFC 248) 1991 : 189.

119. Exemples dans : Sébillot 1905 : 36-37.

120. Cl. Lecouteux, « Mar-Ephialtes-Incubus. Le Cauchemar chez les Peuples germaniques », *Études Germaniques* 42(1987) : 21, n. 6.

121. « Glossaire des parlers populaires de Poitou, Aunis, Saintonge, Angoumois », *Bulletin de la Société d'Études Folkloriques du Centre-Ouest*, n° spécial, novembre 1978, p. 71. Le mot est également attesté en Anjou, avec le même sens et la même motivation : A.-J. Verrier & R. Onillon, *Glossaire Étymologique et Historique des Patois et des Parlers de l'Anjou, comprenant le Glossaire proprement dit, des Dialogues, Contes, Récits et Nouvelles en patois, le Folk-Lore de la province*, Angers, Germain et Grassin 1908 : 39. Ces données se trouvent encore dans le Haut-Maine : R. Verdier, *Dictionnaire phonétique, étymologique et comparé du patois du Haut-Maine*, Le Mans, Édition du Racaud, s.d. : 25.

115. *Ibid.* : 419, n. 1.

116. V.a. : Cl. Lecouteux & Ph. Marcq, *Les esprits et les morts, croyances médiévales*, Paris, Champion 1990, et J.-Cl. Schmitt, *Les revenants. Les vivants et les morts dans la société médiévale*, Paris Gallimard 1994.

117. Dit par Madame Pécot aux Loges de Pouancé, le 9-VII-1977 (Enquête J.L. Le Quellec et D. Le Vraux).



dit *anghille* ou *saute-anille*. Dans les parlers où la confusion est impossible, celle-ci a dû être introduite avec l'usage du français et à l'occasion d'homophonies entre les deux langues : ainsi, en catalan, la Font del Anec (« Fontaine du canard ») ne pouvait guère évoquer le passage d'un âne (ase).

Le résultat est que, dans nos récits, « ane », oie et mouton : c'est tout un. En effet, la confusion de l'ane-oiseau (*anas*) et de l'âne-quadrupède (*asinus*) est maintenant si profondément ancrée dans notre esprit, que nous n'entendons plus le bec-de-cane qui se cache derrière le bédane (« bec-d'ane »), que nous ne savons même plus reconnaître dans le « canasson » un cheval marchant comme un canard, que nous imaginons sauter de l'oiseau à l'équidé en passant « du coq à l'ane » alors que c'est simplement passer d'un oiseau à l'autre, et que nous avons même oublié la nature du « canard » auquel, dans une expression populaire souvent utilisée, on « ne casse pas trois pattes » : bien sûr, c'est un quadrupède. Multiples sont donc les occasions du passage de l'âne-jument-cheval porteur (éventuellement christophore) à l'*ane-anille-agnel* porté au poids accru, selon une confusion qui se retrouve dans les récits où l'âne/ane, de porteur, devient porté. Ainsi de ces innombrables histoires où le génie des eaux appelé *drac* ou *draquet* dans les Pyrénées orientales et centrales apparaît au milieu d'un pont, sous la forme d'un âne auquel un imprudent fait la promesse de le porter s'il ne veut pas le prendre lui-même sur le dos : comme l'animal refuse, il grimpe effectivement sur le dos de l'homme, où il se met à peser de plus en plus, tout en entraînant sa victime vers la rivière<sup>122</sup>. La série des inversions se complète des versions pyrénéennes où c'est le porteur qui grossit, non le porté, comme dans la vallée du Salat où, à Gajan, porteur et porté sont finalement engloutis dans un gouffre appelé « le Trou de l'Ane »<sup>123</sup>. Lorsqu'enfin le Drac ne grossit pas, il s'allonge jusqu'à pou-

voir porter sur son dos tout un groupe de cavaliers<sup>124</sup>... tout comme le saint Christophe qui, sur un panneau peint du XIV<sup>e</sup> siècle conservé au Musée de Perpignan, porte sur ses épaules cinq personnes à la fois<sup>125</sup> !

La place manque pour développer ces considérations sur le passage de l'âne/ane au mouton, mais j'espère du moins avoir fait suffisamment mentir le proverbe grec fustigeant l'homme assez fou pour chercher de la laine d'âne<sup>126</sup>. En tout cas, il n'est guère besoin de débattre davantage de *lana caprina*, pour comprendre que l'on soit si aisément passé de l'agnel et du mouton à la brebis et à la chèvre (voir au bouc, par diabolisation). Admettons donc que la grande majorité des galipotes se réduit finalement à une forme unique, rapportable à un oiseau de la famille des anséridés (oie, cygne, canard). Or lorsque la dite galipote (re)prend une forme humaine, c'est le plus souvent celle d'une femme ou d'une jeune fille. Il est donc clair, ainsi que l'a montré Henri Fromage dans l'article précité, que nous avons ici affaire à un avatar de ces filles-oiseaux que les folkloristes appellent *swan-maiden*<sup>127</sup>, c'est-à-dire de ces « femmes-cygnes » que les héros des contes et des mythes rencontrent toujours auprès d'une fontaine, d'une rivière ou d'un plan d'eau. Ce mythe des filles-oiseaux remonte à la plus haute antiquité<sup>128</sup>, et se trouve dans l'ensemble

124. *Id.* : 225-226.

125. Albert Cazes, *Saint-Christophe de LLúgols*, Prades, Conflent 1994 : 6.

126. Cité par Gubernatis (1874)I : 419.

127. Motifs \*B652.1 : « Marriage to swan maiden », D361.1.1 : « Swan maiden finds her hidden wings and resumes her form » (S. Thompson, *Motif-Index of Folk-Literature. A Classification of Narrative Elements in Folktales, Ballads, Myths, Fables, Mediaeval Romances, Exempla, Fabliaux, Jest-Books, and Local Legends*, Bloomington & Indianapolis, Indiana University Press, s.d., 6 vol.

128. On le rencontre dans le *Rg Veda*, noté il y a environ 3000 ans. La bibliographie sur ce sujet est énorme. Voir, pour quelques exemples : Sébillot 1906 : 206-209, 249-250. - A.T. Hatto, « The Swan Maiden : A Folk-Tale of North Eurasian Origin ? » *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* XXIV(1961) : 326-352. - A.L. Miller, « The Swan-Maiden Revisited : Religious Significance of "Divine-Wife". Folktales with Special Reference to Japan », *Asian Folklore Studies* (1987)46 : 55-86. - I. Grange, *Essai d'interprétation de certains personnages ornithomorphes du folklore français (folklore contemporain*

122. E. Cordier, *Les légendes des Hautes-Pyrénées*, Lourdes 1855 : 51-53. - Marliave 1987 : 217. Rolland (IV : 247) cite une version littérisée découverte dans un petit in-18 non daté et intitulé : *Répertoire du théâtre transparent à l'instar des ombres chinoises*.

123. Marliave 1987 : 226.

de l'Eurasie comme chez les Amérindiens, qui l'ont introduit en Amérique lors de leur passage du détroit de Behring, donc plusieurs milliers d'années avant notre ère. Ainsi s'explique que la galipote, lorsqu'elle ne se rencontre pas près d'un échelier<sup>129</sup>, saute sur des voyageurs qui franchissent un pont, passent une rivière ou traversent une zone de marais. Ainsi s'explique également qu'elle tente fréquemment d'attirer son porteur vers l'eau toute proche.

Par ailleurs, les « dames des eaux » affectionnent particulièrement les humains, avec lesquels elles cherchent à s'unir, selon une très ancienne tradition que relevait déjà Paracelse<sup>130</sup>. Le pénible portage d'une fille-oiselle qui veut épouser un humain ressemble donc fort à une épreuve qualifiante, imposée à ce dernier par l'être surnaturel. Le portage rituel de malades par des guérisseurs<sup>131</sup>, attesté dans les Pyrénées Atlantiques, n'a peut-être pas de rapport direct avec notre thème, mais il ne semble pas en être de même pour d'autres traditions de portages « qualifiants » tels que celui rapporté par ce récit de Saint-Macaire-en-Mauge (Maine-et-Loire) selon lequel une fée ayant demandé un jeune homme en mariage, le père de celui-ci lui imposa comme condition de porter un énorme rocher sur son dos jusqu'à un lieu donné, et ce avant minuit. Elle accepta, mais, n'ayant pu terminer à temps, elle laissa tomber le bloc sur le sol, où il est toujours visible : c'est le menhir de la Grande Pierre Levée de la Bretellière, remarquable par toute une série de gravures de croix alignées dans

---

et textes médiévaux), Paris, E.H.E.S.S., Thèse de Doctorat de IIIe Cycle en Ethnologie, Métamorphoses chrétiennes des femmes-cygnés, 2 vol, et : « Du folklore à l'hagiographie », *Ethnologie française* XIII(1982)2 : 139-150.

129. La haie est le support de toute une mythologie qu'il conviendrait d'étudier pour elle-même, et l'échalier est l'endroit où l'on peut rencontrer les êtres de l'autre monde.

130. Paracelse considère que, de tous les « Nymphes, Sylphes, Pygmées, Salamandres et autres Êtres » qui hantent le monde, ce sont les esprits des eaux qui sont le plus aptes à s'unir aux humains (Voir le *Liber de Nymphis, Sylphis, Pygmaeis et Salamandris et de caeteris spiritibus*, traduction française dans : R. Schwaeble, *Grimoires de Paracelse*, Paris, Daragon, 1911 : 30).

131. B. Duhourcau, *Guide des Pyrénées mystérieuses*, Paris, Tchou 1978 : 143.

son tiers inférieur<sup>132</sup>. Cependant, cet exemple angevin montre une inversion du thème, où l'épreuve est imposée, non au jeune homme, mais à l'être féminin de l'Autre Monde qui souhaite l'épouser. Habituellement, c'est la jeune fille qui se fait porter dans un cours d'eau, ou jusqu'en haut d'une montagne. Ainsi, Iseut chevauche-t-elle Tristan au gué du Mal Pas, et les jeunes gens de Saint Pern portaient-ils leurs fiancées en traversant un étang le mercredi de Pâques, comme gage de leur sincérité<sup>133</sup>.

Parmi les motifs folkloriques du *Lai des deuz amanz*, de Marie de France, on reconnaît l'épreuve de la fille-fardeau, imposée au prétendant pour gagner une fiancée qui, en l'occurrence, se révèle être de plus en plus lourde ; le jeune homme réussit à la porter en haut d'une montagne mais il en meurt. Henri Fromage a rapproché ce texte d'un petit conte expliquant le nom de « Côte des Deux Amants » donné à une colline de Pitres en Normandie<sup>134</sup> : « Il y avait là-haut un seigneur qui avait une fille très belle. Un ouvrier la lui demanda et elle lui fut accordée, à condition qu'il la porterait sur son dos depuis le bas de la colline jusqu'au sommet. Il essaya, mais quand ils arrivèrent, ils furent tués tous les deux<sup>135</sup> »... Yolande de Pontfarcy a montré que ces récits conservent la trace d'un rituel d'accès à la souveraineté, comportant l'ascension d'une colline avec la charge d'une jeune fille<sup>136</sup> ; ils s'éclairent à la lumière d'un détail du sacrifice du cheval offert par les rois de l'Inde ancienne afin d'assurer la prospérité de leur royaume, et au cours duquel l'un des prêtres devait s'adresser à l'épouse favorite du roi, en disant : « Lève-la haut, comme quelqu'un qui porte un fardeau

---

132. M. Gruet, *Inventaire des Mégalithes de la France. 2-Maine-et-Loire*, Paris, C.N.R.S. 1967 : 219-220 et fig. 221 (légende d'après L.-M. La Réveillère-Lépeaux et L. Bousrez).

133. Y. Sébillot, *Les saints bretons et leur culte*, p. 135.

134. Y. de Pontfarcy, « Le Lai des deuz amans et la survie en Normandie d'un mythe celtique autochtone » ; *Actes du XIVe Congrès Arthurien*, Rennes, Presses Universitaires, 1985, vol. 2, réédité dans *Bulletin de la Société de Mythologie Française* (1985)139 : 29-39.

135. G. Cohen, « Marie de France, le lai des Deux Amants », *Le Mercure de France* (1936)265 : 61-68.

136. Pontfarcy 1985 : 29-39.

sur la montagne<sup>137</sup> ! ».

Dans l'étude précitée, Henri Fromage nous livre un autre exemple de portage rituel, qui lui est donné par un texte mythologique irlandais selon lequel, lors de la bataille de Mag Tured, le dieu Dagda, convoitant la fille des Fomoire, fut contraint par celle-ci à la porter sur son dos, où elle bondit d'elle-même, pour guider son titubant porteur jusqu'à sa chute<sup>138</sup>.

À la lumière de ces rapprochements qui nous assurent de l'ancienneté de ce thème dans la mythologie indo-européenne, il est remarquable de constater que les Galipotes apparaissent justement à des jeunes gens qui, le plus souvent, reviennent de conter fleurette à leur galande. Tout semble donc montrer que ces légendes prolongeraient jusque dans notre monde contemporain le souvenir d'une épreuve de portage imposée à un jeune homme par une fille-oiseau, comme condition à leur union. Du reste, l'expression « courir la galipote » est encore donnée par les glossaires comme synonyme de « courir le guilledou, courir la prétentaine » et, dans Drouhet, le galipotage n'est autre que « la coquinerie, la friponnerie<sup>139</sup> ».

Il est à penser que les épreuves de portage rituel ont été partout supprimées dès que jugées aberrantes, c'est-à-dire dès que leur signification ne fut plus comprise. Ainsi en fut-il par exemple de l'épreuve poitevine du « mouton fessé » qui, lors de l'élection du roi des bacheliers de Châtillon-sur-Sèvre, consistait pour la dernière mariée de l'année à faire faire trois fois le tour d'un tonneau à un mouton qu'on avait auparavant saoulé, puis, pour chaque bachelier, à le monter sur son dos et à lui faire faire trois fois le tour de sa tête. On ne connaît cette fête dite de la « bachelette de

Châtillon » que par une description publiée par Jouyneau des Loges dans *Les Affiches du Poitou* en 1777, car elle fit l'objet d'une interdiction par arrêt du parlement en date du 1<sup>er</sup> juin 1779 : « Vu par la cour la requête présentée par le procureur général du Roi, contenant qu'il a eu avis qu'à Châtillon-sur-Sèvre, en la paroisse de Saint-Jouin, il se tient chaque année, le dernier vendredi du mois d'avril, une assemblée qui dure plusieurs jours, qu'on appelle la Bachelette et qu'on peut regarder comme une fête baladoire [...], que le samedi au soir les jeunes gens et les nouvelles mariées se rendent dans deux endroits différents, où il y a un mouton que chaque jeune gens met sur son dos et fait tourner trois fois autour de sa tête... [etc.]<sup>140</sup> ». Le Baron Dupin, dans une notice publiée en 1823 sur les traditions populaires du département, remarquait que, depuis la Révolution, « on a essayé de renouveler cette fête, en supprimant la cérémonie du mouton fessé dont l'allégorie n'est plus comprise », mais que « cet essai n'a pas eu de suite<sup>141</sup> ». Au XVIII<sup>e</sup> siècle, Jouyneau des Loges n'envisageait cette tradition que comme un usage féodal établi par les seigneurs de Châtillon pour leur propre divertissement, mais la proximité de la nuit du 30 avril au 1<sup>er</sup> mai avait fort justement conduit Léo Desavre à penser que « le droit seigneurial s'était greffé sur quelque pratique plus ancienne assez difficile à retrouver à travers les cérémonies de la fête nouvelle » : conclusion que confirment aujourd'hui les données comparatives.

## IX – Conclusions

Saint Christophe, arrivant en Occident, y perdit sa tête de chien, pour acquérir en contrepartie la qualité de porte-Christ (au sens propre) à partir du XII<sup>e</sup> siècle, et de celle de passeur à partir de la moitié du XIII<sup>e</sup>. Si son

137. Sur ce sacrifice très complexe de l'*Açvamedha*, certainement préhistorique, ainsi que sur ses correspondants indo-européens et notamment celtiques, voir notamment : J. Gonda, *Les Religions de l'Inde. I - Védisme et hindouisme ancien*, Paris, Payot 1979 : 205-208 ; Cl. Sterckx, *Éléments de cosmogonie celtique*, Bruxelles, Éditions de l'Université 1986 : 52-53.

138. G. Lehmacher, « Die Zeite Sebtacht von Mag Tured und die Keltische Götterlehre », *Anthropos* (1931)3-4 : 449-450.

139. « Le furbe ragnet fort & le galipotage » : J. Drouhet, *Les oeuvres de Jean Drouhet, maître apothicaire à Saint-Maixent (1660-1673)*, Poitiers, Druinéaud 1878 : 177.

140. Voir : *Affiche* du 15 mai 1777 ; L. Desavre, « Jeux et divertissements populaires en Poitou avant la Révolution », Extrait du *Bulletin de la Société de Statistiques, Sciences, Lettres et Arts du Département des Deux-Sèvres*, Niort, Clouzot (s.d.) : 81, 87-91.

141. Baron Dupin, « Notice sur quelques fêtes et divertissements populaires du département des Deux-Sèvres », *Mémoires de la Société des Antiquaires de France* IV (1823) : 119-127 (ici : 120-121).

rôle de porte-Christ s'explique facilement par la remotivation de son nom, l'image du colosse ployant sous l'agneau-roi du monde pourrait répondre, comme d'autres caractéristiques nouvellement prêtées au géant, à une élaboration populaire parfaitement en accord avec les mythes de « roitelets » d'autant plus lourds et puissants qu'ils paraissent minuscules et insignifiants. Or l'époque même où apparaissent ces traits nouveaux dans la vie du saint était aussi celle où l'on sculptait dans les églises des chapiteaux souvent « lus » maintenant comme des figurations du Bon Pasteur, mais qui ne sauraient être en réalité que des allusions au porte-drac, ce « drac » étant le nom local d'un être mythique ailleurs nommé « galipote », et apparaissant sous l'aspect d'un mouton qui fait plier les plus robustes personnes sous un poids croissant. La légende à laquelle font allusion ces chapiteaux dépasse largement leur aire de répartition, puisqu'elle est actuellement répandue des Pyrénées à la Wallonie<sup>142</sup>, mais elle semble avoir hérité d'un ancien thème mythique également présent chez les Celtes insulaires et, aux XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles, elle a probablement connu une répartition encore plus large. Ce motif, sans nul doute fort vivace et encore très répandu lors de « l'arrivée » de Christophe en Occident, était facile à christianiser par interférence avec l'image du « Bon Pasteur » (reprenant elle-même le type de l'Hermès criophore antique), ou à diaboliser grâce à des allégories visuelles du type « le vice terrassant le pécheur » (et montrant un bouc monstrueux monté sur le dos d'un personnage).

Or Henri Fromage a montré que les récits de galipote portent certainement le souvenir « laïcisé » d'un ancien rituel de portage, et que l'être porté semble bien être une femme-oiseau surnaturelle, capable de se métamorphoser, et qui impose cette épreuve à un mortel qu'elle a choisi, mais pour son malheur, car elle devient de plus en plus lourde, et l'élus finit par succomber sous la charge. L'ancien mot *ane* désignant les anséridés au XI<sup>e</sup> siècle fut très tôt incompris

142. C'est l'une des raisons pour lesquelles cette légende ne peut pas être née de la lecture populaire d'une œuvre au symbolisme incompris.



Fig. 7 - Fragment de sarcophage en marbre, de la première moitié du IV<sup>e</sup> siècle, qui était conservé au XVIII<sup>e</sup> siècle dans l'église de St-Honorat-des-Alyscamps, et se trouve maintenant au Musée archéologique de la ville d'Arles (n° d'inventaire : FAN.92.00.2521).

et remotivé en asne puis âne, donnant lieu à toutes sortes de confusions, et permettant la remotivation des anciens *ane*, *anette*, *anille*, en âne (-cheval-jument) ou en agneau (-mouton-brebis-chèvre). La dame-oiselle et sa robe de plumes ne furent alors plus comprises que comme « Peau d'Âne » ou jeune fille à l'âne, pendant que maintes oies surnaturelles étaient peu à peu remplacées par d'assez ordinaires moutons. Or cet oubli du sens premier du mot *ane* remonte au XII<sup>e</sup> siècle, celui où « la pression du folklore sur la culture savante est la plus vive, où l'église s'ouvre davantage à des traditions qu'elle avait dans le Haut Moyen Âge détruites, cachées ou ignorées »<sup>143</sup> : c'est justement là l'époque à laquelle Jacques de Voragine, rédigeant la première version de la vie de saint Christophe, a mentionné l'épisode de la traversée du gué et du portage d'un Christ-enfant de plus en plus pesant.

143. J. Le Goff, *La naissance du Purgatoire*, Paris, Gallimard (folio) 1991 : 27.

Cette épreuve, qui était absente des anciennes vitae orientales connues de la tradition savante, aurait pu être d'autant plus facilement empruntée aux traditions populaires occidentales de portage d'un agneau ou d'un mouton devenant de plus en plus lourd, que le Christ est lui-même l'Agneau du Monde,

et qu'il évoque l'image populaire d'un « Roi du Monde » minuscule, mais doté d'un poids gigantesque.

*Les photos et dessins sont de l'auteur, à l'exception de la photo ci-dessous.*



*Vitrail de saint Christophe, cathédrale d'Angers. Photo : Martine Voeltzel.*